Philosophia 1781.

Maimon

Ueber die

Progressen der Philosophie

veranlaßt

durch die Preisfrage

der

königl. Akademie zu Berlin

für das Jahr 1792:

Was hat die Methaphisik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?

von

Salomon Maimon.

Berlin 1793.
bei Wilhelm Viewes dem jüngern.

An die Metaphysik:

O navis, referent in mare te novi
Fluctus. O quid agis? fortiter occupa
Portum. Nonne vides ut
Nudum remigio latus?
Et malus celeri saucius Africo
Antennaeque gemant? ac sine funibus
Vix durare carinae
Possint imperiosius
Aequor? non tibi sunt integra lintea,
Non dii, quos iterum pressa voces malo.
Quamvis Pontica pinus,
Silvae filia nobilis,
Jactes et genus et nomen inutile.
Nil pictis timidus navita puppibus
Fidit. Tu, nisi ventis
Debes ludibrium, cave.
Nuper sollicitum quae mihi taedium;
Nunc desiderium, curaque non levis,
Interfusa nitentes
Vites aequora Cycladas.

Horatius.



Die königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin hat für das Jahr 1792 folgende Preißfrage aufgegeben: **Was hat die Methaphysik seit Leibnizen für Progressen gemacht?**

Da ich nun kein fleißiger Zeitungsleser bin, so war es natürlich daß ich von dieser Aufgabe keine Notiz genommen, und folglich das ganze Jahr daran nicht gedacht hatte. Ohngefähr acht Tage vor dem von der Akademie festgesetzten Termin, machte mich ein Freund aufmerksam darauf und redete mir zu als Konkurrent dieses Preises eine Beantwortung der Akademie zu überschicken. Ich erwiderte ihm hierauf: Freund: Ich muß auf diesen Preiß Verzicht thun. Nicht bloß deswegen weil die Auflösung dieser Preißfrage, **wie sie von der königl. Akademie abgefaßt worden ist, von mir,** der ich von der rechtmäßigen Forderung der kritischen Philosophie überzeugt bin, **nicht nach Wunsch der Akademie ausfallen kann,** sondern auch, weil sie bei dem jezigen Zustande der Philosophie in Deutschland, überhaupt nicht beantwortet werden kann. Ein Kantianer wird diese Frage ganz kurz damit beantworten, daß indem Methaphysik überhaupt der kritischen Philosophie zufolge (Wissenschaft der Dinge an sich) unmöglich sey, sie gewiß keine Progressen machen könne. „Progressen der Methaphysik!" würde er mit Bewunderung ausrufen. „Die Methaphysik „geht den Krebsgang, ihre Progressen können mit einem Fe„derstrich — (in algebraischer Bedeutung) ausgedrückt wer„den." Ein Antikantianer würde zwar an die Auflösung dieser Frage nicht verzweifeln, er dürfte aber, wenn er nicht

eine gänzliche Unwissenheit mit dem jezigen Zustande der Philosophie verrathen wollte, diese Auflösung nicht eher vornehmen, ehe die, natürlicher Weise vorhergehenden Frage: **Ist Methaphysik überhaupt möglich oder nicht?** worauf meiner Ueberzeugung nach, **Leibniz** selbst, wenn er jezt lebte, Rücksicht nehmen müßte, entschieden worden ist. Ich will daher diese Frage in eine allgemeinere: **was hat die Philosophie seit Leibnizen für Progressen gemacht?** verwandlen, und darüber meine Untersuchungen anstellen, nicht eben des Preises halber, weil die Akademie absolut **Methaphysik** fordert, die ihr meiner Ueberzeugung nach, die Allmacht selbst nicht geben kann. (**Kann Gott einen Tisch in der Wüste zubereiten?**) *) sondern bloß der Wichtigkeit dieser Untersuchung wegen an sich.

Diese Aufgabe, wie ich sie abgefaßt haben würde, ist von großer Wichtigkeit, und müßte einer Akademie, deren Stifter ein **Leibniz** war, Ehre machen, und ihre Bemühungen zur Beförderung der Wissenschaften auf eine sehr vortheilhafte Art zeigen. Diese Frage betrift nicht irgend einen Theil oder das Ganze einer **besondern** Wissenschaft. Nein! sie betrift den **Fortschritt der Philosophie**, einer Wissenschaft, **deren Gegenstand die Form aller Wissenschaften ist**, wodurch allein sie feste Prinzipien, sichere Methoden, und die ihnen als Wissenschaften erforderliche absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erhalten.

*) Um dem Erstaunen des unparteiischen Denkers hierüber einigermaßen zuvorzukommen, und die Ehre der deutschen Philosophie zu retten, muß ich hiemit melden, daß **ein Franzose diese Frage aufgeworfen habe.**

Es kann also für die Wissenschaften überhaupt nichts wichtiger seyn, als den Gang der Philosophie während einer gewissen Epoche zu beobachten, die Ursachen ihres **Progressus** oder **Regressus** während dieser Epoche zu untersuchen, und dadurch die Mittel zu ihrer Beförderung sowohl, als zur Hebung der ihr im Wege stehenden Hindernisse zu bestimmen.

Auch war gewiß nicht die Absicht dieser erleuchteten Akademie bei der Wahl dieser Epoche seit **Leibniz**, bloß hiermit diesem ihrem großen **Stifter** eine Ehre zu erzeigen, so daß sie im Grunde eben so gut hätte die Frage aufwerfen können: Was hat die Philosophie seit **Karl dem Zwölften** (oder irgend einem andern Zeitpunkt) gewonnen? Nein! nicht die **Erwähnung des Namens, sondern der gute Erfolg** der Einrichtung dieses großen Mannes macht ihm Ehre. Diese Epoche ist mit der größten Weisheit gewählt worden.

Wem ist nicht die große **Reformation** bekannt (oder sollte dieses noch unentschieden bleiben, Revolution) die **Kant** mit der **Wolfisch**-**Leibnizischen** Philosophie vorgenommen hat?

Die Königliche Akademie sieht mit Bedauern, daß die philosophische Welt in zwei Partheyen getheilt ist, und die Streitigkeiten kein Ende nehmen, wodurch nicht nur der Fortschritt der Philosophie, sondern auch andrer Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus der Philosophie nehmen, nothwendig aufgehalten werden muß.

Um diesem Uebel ein Ende zu machen, fordert die Akademie: man solle bestimmt angeben, was die Philosophie seit **Leibniz** (und sowohl durch ihn als durch andere, die auf ihn gefolgt sind) gewonnen hat, damit man aus dem guten

Fortgange der Philosophie, auf die Güte ihrer **ersten Grundlage** mit Sicherheit schließen könne.

Auch kann die Meinung der Akademie nicht seyn, daß man eine bloß historische Auflösung dieser Aufgabe liefern, die Schriften die zur fernern Bearbeitung und mannigfaltigen Anwendung dieser Philosophie beigetragen haben, nach der Reihe anführen, und daraus ihren guten Fortgang bestimmen soll; damit ist zur Auflösung dieser wichtigen Aufgabe, aus dem Gesichtspunkt wie ich sie betrachte, wenig gethan. **Eine pragmatische Geschichte der Philosophie**, wovon diese Auflösung ein Theil soll, muß a priori geschrieben werden. Der menschliche Geist bleibt sich selbst gleich. Die Arten seines Fortschritts zur Vollkommenheit sowohl, als seiner Verirrungen sind (einige zufällige Modifikazionen abgerechnet) zu allen Zeiten und in allen Welttheilen eben dieselben. Sie können und müssen also a priori aus seiner ursprünglichen Einrichtung bestimmt, und unter Klassen gebracht werden. Eine pragmatische Geschichte der Philosophie, muß nicht **Meinungen** der Philosophen, sondern **Denkungsarten**, nicht **Schriften**, sondern **Methoden**, nicht **unzusammenhängende Einfälle**, sondern **Systeme** darstellen, worüber ich mich bei einer andern Gelegenheit umständlicher erklären will.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, schreite ich nun zur Auflösung dieser Aufgabe.

Ich theile diese Hauptfrage in fünf besondere Fragen ein.

1) Was kann eine Wissenschaft überhaupt gewinnen? und wodurch?
2) Was ist Philosophie überhaupt?
3) Was ist die Leibnizische Philosophie?

4) Was kann die Philosophie gewinnen? und wodurch?
5) Was hat die Philosophie seit Leibnizen, und sowohl durch ihn als durch andere die auf ihn gefolgt sind, gewonnen?

I. Abschnitt.

Eine Wissenschaft kann gewinnen. A) in Ansehung ihrer **Extension**. B) in Ansehung ihrer **Intension**. In Ansehung ihrer Extension kann sie gewinnen:

a) **Durch rechtmäßige Anwendung ihrer Prinzipien.** Dieses ist nicht so leicht, wie man sich gemeiniglich vorstellt. Die Geschichte der Erfindungen zeigt uns auffallende Beispiele davon. Die **Chineser** kannten die Eigenschaft des Magnets (daß er sich nach den Polen richtet) vor der Ankunft der Europäer in ihrem Lande, wir erhielten diese Entdeckung von ihnen mit Hülfe des **Markus Paulus** oder der Venezianischen Kaufleute, welche um diese Zeit über das rothe Meer nach Ostindien handelten. Was scheint leichter, als diese wichtige Entdeckung zum Vortheil der Schiffarth anzuwenden? aber es dauerte doch noch ein halbes Jahrhundert bis der Europäische Wiz die Magnetnadel formirte. Die **reine Mathematik** hatte bei den Alten erstaunliche Progressen gemacht; mit der **angewendeten Mathematik** ging es bei ihnen sehr langsam zu. Stiefel gerieth auf die Verbindung einer arithmetischen mit einer geometrischen Reihe (die Grundlage der Logarithmen) und doch mußte erst **Neper** eine geraume Zeit nachher die **Logarithmen** erfinden. **Barow** kannte schon die **Methode der Fluxionen**, er bediente

sich derselben, als eines besondern wissenschaftlichen Kunstgriffs zur Bestimmung der Tangenten der krummen Linien. Aber Neuton (wie auch Leibniz) sahen erst die allgemeine Anwendbarkeit dieser Methode ein; wodurch sie nachher sowohl in England durch *Colson, Maclaurin etc.* als in Deutschland (durch die Brüder Bernoulli) die Form einer besondern Wissenschaft erhalten hat.

Es ist nicht leicht den Umfang der Anwendbarkeit gewisser Prinzipien auf einmahl zu bestimmen. Wer sollte von dem Erfindungsgeiste eines Archimedes nicht die neuere Analysis erwarten? worin besteht die Algebra anders, als in der allgemeinen Anwendbarkeit der durch die gemeine Arithmetik herausgebrachten besondern Verhältnisse? worauf beruht die Differenzialrechnung anders als auf dem richtigen Begrif von den Gränzen der Verhältnisse, wovon Archimedes selbst nicht selten Gebrauch machte? die Neuern haben also hier kein neues Prinzip entdekt, sondern nur die Gränzen der Anwendbarkeit des schon bekannten erweitert. Ich könnte unzählige Beispiele dieser Art aus mehreren Wissenschaften anführen, befürchtete ich nicht die mir hier vorgesetzten Gränzen zu überschreiten.

b) Durch Entdeckung eines bisher unbekannten Prinzips, oder Berichtigung des schon bekannten. So hat die Naturlehre um ein beträchtliches durch Entdeckung der Elektrizität gewonnen. Die Arzeneikunde durch die Entdeckung der Zirkulation des Bluts. Die Theorie der Kometen durch Tycho Brahes Entdeckung, daß sich die Kometen weit hinter der Mondsbahn hinaus entfernen und folglich keine Meteore seyn können, u. d. g.

In Ansehung der Intension oder formellen Vollkommenheit (ohne auf die Erweiterung des Gebrauchs zu sehen) kann eine Wissenschaft gewinnen. a) durch Erhaltung eines reellen Prinzips und einer systematischen Form, obschon die Wissenschaft auch ohne dasselbe hätte ungehindert fortgehen können. So hätte z. B. die Astronomie auch nach Ptolomäus oder Tycho Brahes Hypothesen ungehindert fort gehen können. Was hat die Astronomie also durch Copernicus, Kepler, Huygens und Neuton gewonnen? Nichts mehr, als ein reelles sich auf wahre Naturgesetze gründendes Prinzip (die Gesetze der Zentralkräfte) und eine davon abhängende systematische Form. So hätte auch die Optik fortgehen können, wenn man auch mit Plato angenommen hätte, das Sehen geschehe durch etwas aus dem Auge ausfließendes, wenn man nur die Theorie der Berechnung und Zurückwerfung der Lichtstrahlen auf dieses vom Auge ausfließende Etwas gehörig angewendet hätte.

Die Alten wusten von dem Gebrauche hydraulischer Maschinen, deren Wirkung wir jezt aus dem Druck der Luft erklären.

Die Araber hatten sehr wichtige Werke darüber geschrieben, ohne daß ihnen das Vorurtheil von Aristoteles Unfehlbarkeit, der dieses aus seinem bekannten Satz: die Natur verabscheut den leeren Raum, herleitet, Hinderniß im Wege gelegt hätte. Gallilei hatte zwar schon bemerkt, daß die Saugpumpen das Wasser nicht über 32 Fuß heben (welches vermöge des Abscheues vor dem leeren Raum doch geschehen sollte) aber er half sich damit heraus, daß er sagte: Dieser Abscheu der Natur vor dem leeren Raum hat seine Gränzen, und kann die schweren Körper nicht über diese Höhe heben. Die Entdeckung der Schwere der Luft hat

uns also hier bloß mit einem reellen Prinzip bereichert. Und dieses ist schon Gewinn genug für uns.

b) Durch Entdeckung eines nothwendigen und allgemeingültigen Prinzips, und einer dieser Wissenschaft eigenthümlichen Methode. So gewinnt die Naturlehre Psychologie, Moral und Aesthetik dadurch an Intension, (Stärke an Ueberzeugung) wenn man zeigt daß sich manches von ihren Objekten, die zwar a posteriori gegeben sind, darnach a priori bestimmen läßt. Was man hierin schon gethan hat, und was noch zu thun übrig wäre, wird sich weiter unten zeigen.

II. Abschnitt.

Was ist Philosophie überhaupt? Ohne mich hier (wo ein polemischer Vortrag am wenigsten schicklich ist) in Streitigkeiten über den Begrif von Philosophie überhaupt einzulassen, bemerke ich nur so viel, daß man seit den ältesten Zeiten bis jezt, die reine von der angewendeten Philosophie nicht gehörig unterschieden hat. Man schlage die Erste die beste Geschichte der Philosophie auf, so wird man darin Produkte ganz verschiedener Erkenntnißarten und Methoden unter diesem Titul vorgetragen finden, und doch wem fällt der Unterschied nicht auf, zwischen Thales, der (nach dem Zeugniß des Aristoteles, so wie alle Alten bis auf Anaxagoras) kein intellectuelles, sondern ein bloß materielles Prinzip aller Dinge annahm, und dem Anaxagoras, der die Nothwendigkeit beider heterogenen Arten von Prinzipien (ein Intellectuelles, als wirkende formelle, und Finalursache, und seine Homocomerien als materielle Ursache) anerkannte? wem nicht, der Unterschied in der Methode zwischen Thales, der in Aufsuchung der

Prinzipien nicht über die Erscheinungen der Körperwelt selbst hinausgehet, und keine Abstrakzion, sondern ein für sich bestehendes Ding, das Wasser zum Prinzip annimmt, und den Atomisten, die zwar nicht über die Körperwelt, aber doch über die Gränzen der sinnlichen Erscheinungen (zum Behuf der Allgemeinheit dieser Prinzipien) hinaus gehen? und doch werden alle diese auf ganz verschiedene Erkenntnißarten und Methoden beruhenden Meinungen Philosophie genannt.

Die Philosophie kann, so wie die Mathematik, als eine reine, angewandte, und praktische Wissenschaft betrachtet werden. Die reine Wissenschaft betrachtet ihren Gegenstand an sich abgesondert von allen übrigen. Die angewandte betrachtet zwar einen vermischten Gegenstand, aber nur unter derjenigen Qualität, die der Gegenstand der reinen Wissenschaft ist.

Die Praktische betrachtet einen empirischen (wirklichen) Gegenstand, unter Voraussetzung dieser Qualität. Ich will mich hier näher erklären. Der Gegenstand der reinen Geometrie ist der Raum unter allen möglichen Bestimmungen. Eine Parabel z. B. wird hier bloß als ein reines *Quantum*, abstrahirt von Körper und Bewegung, betrachtet. Die Bewegung eines, nach einem Winkel geworfenen Körpers ist ein Gegenstand der angewandten Mathematik und wird nach dem bekannten Gesetz der aus der Schwer- und Wurfkraft zusammen gesetzten Bewegung dem Begrif einer Parabel subsumirt. Gesetzt es wäre in der That ein anderes Verhältniß zwischen der Schwere und der Wurfkraft, so daß sich z. B. ein nach einem Winkel geworfener Körper in einer Hyperbel bewegen müßte, so wäre freilich jene Bestimmung der Bewegung, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, falsch, sie würde aber nichts desto

weniger einen wahren Lehrsatz der angewandten Mathematik abgeben. Dort müßte er (um wahr zu seyn) hypotetisch so ausgedrückt werden: wenn die Schwere zur Wurfkraft dieses Verhältniß hätte, so würde sich ein nach einem Winkel geworfener Körper, in einer Hyperbel bewegen. Hier aber kann er kathegorisch ausgedrückt werden: Ein nach einem Winkel geworfener Körper, dessen Bewegung aus der Schwere und der Wurfkraft in diesem Verhältniß zusammengesetzt ist, beschreibt eine Parabel.

Der Unterschied zwischen einer angewendeten und praktischen Wissenschaft wird von vielen zum Nachtheil der Erweiterung unserer Erkenntniß übersehen. So viele Naturgesetze wir uns als möglich denken, so viele neue Arten der angewandten Mathematik gewinnen wir dadurch. Eine Wissenschaft, als Wissenschaft, hat das blos Mögliche zum Gegenstande. Nur muß dieses Mögliche reell seyn, d. h. einem Objekte zukommen können. Der bloße Mangel des Wiederspruchs ist hiezu nicht hinreichend. Die Merkmale brauchen zwar nicht außer dem Verstande aber doch in ihm und durch ihn verbunden zu seyn.

Bei aller bisherigen Unbestimmtheit des Begrifs von Philosophie *) muß doch folgendes als ausgemacht zugegeben werden. 1) Die Philosophie ist eine strenge Wissenschaft, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. 2) Die Philosophie ist die Wissenschaft aller Wissenschaften, wodurch sie erst diesen Nahmen erhalten. So lange die Objekte der Natur bloß historisch behandelt werden, ist noch keine Wissenschaft da. Werden sie hingegen philosophisch unter Prinzipien geordnet, in ein System gebracht, alsdenn wird Naturwissenschft dar-

*) Siehe Reinhold, über den Begrif der Philosophie.

aus. Ich glaube daher folgende Erklärung der Philosophie festsetzen zu können.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft deren Gegenstand die Form einer Wissenschaft überhaupt ist. Sie ist eine reine, angewandte, und praktische Wissenschaft. Die Logik als die Wissenschaft von den Formen des Denkens, in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, die Transzendentalphilosophie, als die Wissenschaft von den Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenstand der Erfahrung überhaupt, gehören zur reinen. Die Moral hat den Menschen blos unter der Qualität der Vernunft, abstrahirt von allen sämtlichen Trieben betrachtet, zum Gegenstande, sie ist also eine angewandte Wissenschaft; ob sie auch praktisch ist? ist eine andere Frage. *) Die Psychologie, welche durch Induktion allgemein gemachte Gesetze (der Association) zum Grunde legt, und daraus besondere Fälle herleitet und bestimmt, ist eine praktische Wissenschaft.

III. Abschnitt.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich auch die Beantwortung der Frage: Was kann die Philosophie gewinnen?

Die reine Philosophie kann erstlich in Ansehung ihrer Intension gewinnen, dadurch, daß man ihre Prinzipien festsetzt. Die Logik ist schon seit ihrer Entstehung in diesem Betracht vollendet. Die Transzendentalphilosophie hat ihre Begründung Kant zu verdanken. Sie ist auch, wie ich dafür halte, schon vollendet. 2) Die angewandte Philosophie kann gewinnen, in Ansehung ihrer Intension

*) Siehe mein philosophisches Wörterbuch. Art. Moral.

dadurch daß man ihr, so weit dieses angehet, die Prinzipien der reinen Philosophie zum Grunde legt; dadurch erhält zum B. die Philosophie der Natur, der gemeiniglich bloß komparativ allgemeine (von Bako sogenannte) Axiomen der Natur zum Grunde gelegt wurden, absolute allgemeine Grundsätze. Freilich reichen diese nicht so weit, um dadurch etwas in Ansehung besonderer Objekte, sondern bloß in Ansehung der Objekte der Erfahrung überhaupt zu bestimmen. Aber dieses ist schon Gewinn genung. Die Naturwissenschaft erhält dadurch (zum wenigsten in Ansehung der transzendentellen Bestimmungen der Objekte) Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, und die zu einer Wissenschaft erforderliche systematische Ordnung. In Ansehung der Extension kann die angewandte Philosophie gewinnen, durch eine dieser entgegen gesetzte Methode, nemlich das Steigen vom Besondern zum Allgemeinen nach einer gehörig angestellten Induktion Es mag jemand in der Logik, in der Transzendentalphilosophie noch so sehr bewandert seyn, so ist er doch nicht im Stande dadurch allein neue, auf besondere Objekte sich beziehende Wahrheiten zu erfinden. Lambert und Plouquet können hierin zum Beispiel dienen. Sie waren in den Geheimnissen der Logik eingeweihet, wusten alle ihre Kunstgriffe und geheimen Wege, lehrten allerlei Transmutationen und Substitutionen mit den Logischen Formeln vorzunehmen. Aber was hat ihre auf reelle Objekte anwendbare Philosophie dadurch gewonnen? Nur die Mathematik kann sich eines Uebergangs vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen. Man bestimmt z. B. die Subtangente für alle krumme Linien durch die Differentialformel $\frac{y\,dx}{dy.}$ dadurch ist noch die Subtangente für eine besondere krumme Linie (deren Merkmale in diesem

transzendentalen Satz unbestimmt sind) nicht bestimmt. Man substituirt aber diesem Werth sein Aequivalent aus der Gleichung für die besondere krumme Linie, wodurch diese besondere Subtangente bestimmt wird. Nehmt hingegen einen allgemeinen Satz aus der Methaphysik oder der Transzendentalphilosophie z. B. Alles hat seine Ursache: werdet ihr dadurch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit von Ursachen und Wirkungen in der Natur, die besondere Ursachen der Erscheinungen bestimmen können? Nein! wahrhaftig! und der Grund davon liegt darin: Die Mathematik, sie mag hinaufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen oder hinuntersteigen vom Allgemeinen zum Besondern, sichert sich immer die Realität ihres Verfahrens, und folglich auch des dadurch Herausgebrachten, durch Konstrukzion. Die Differenzialgleichung, wodurch die vorerwähnte Formel herausgebracht worden ist, bringt bloß die Subtangente mit der Ordinate und den beiden Differentialen in Verhältniß. Da aber diese Differentialen selbst keine bestimmbare Größe, sondern bloß Gränzen bestimmbarer Größen sind, so kann dadurch allein die Subtangente nicht bestimmt werden. In der Gleichung für die besondere krumme Linie hingegen kommen lauter bestimmbare (bekannte und unbekannte) Größen vor; aber die Subtangente ist hier mit denselben in keinem Verhältniß, folglich kann uns auch diese allein (gesetzt wir wissen nichts von der in der gemeinen Algebra angegebenen Methode die Subtangente zu finden) gleichfalls zur Bestimmung der Subtangente nicht führen. Wir bedienen uns daher beider zugleich, wir verfahren hier mit eben dem Recht als bei der Ausmessung des Zirkels in der gemeinen Geometrie. Erst bestimmen wir bloß die Gleichheit der Ausmessungsart des Zirkels, mit der, des in ihm und um ihn beschriebenen regulären Polygons

dessen Gränze er ist. Dadurch wissen wir, daß der Inhalt des Zirkels dem Produkt aus dem halben Diameter in die halbe Peripherie gleich ist. Da wir aber nicht wissen, wie groß diese Peripherie selbst ist, so bleibt noch dadurch der Inhalt des Zirkels unbestimmt. Doch haben wir dadurch so viel gewonnen, daß sobald die Peripherie auf irgend eine Weise bestimmt werden wird, alsdenn auch dieser Inhalt dadurch bestimmt seyn muß. Nachher suchen wir die Peripherie wirklich (durch beständige Vermehrung der Seitenanzahl gedachter Polygonen) so genau als es uns beliebt zu bestimmen, wodurch unser Zweck völlig erreicht wird.

Die **Philosophie** hingegen hat noch keine **Brücke** aufbauen können, wodurch der Uebergang vom **Transzendentalen** zum **Besondern** möglich gemacht würde. Bleibt man beim **transcendentalen** stehen, so hat man freilich einen festen **Posten**; man kann aber hier bloß **vertheidigungsweise** agieren, indem man nicht zugiebt, daß man sich der Formen a priori über die allgemeinen Bedingungen ihres Gebrauchs in Beziehung auf ein **Objekt** der **Erfahrung überhaupt** zur **Bestimmung besonderer Objekte** bedienen soll. Verläßt man diesen hohen Posten hingegen, so kann man bloß durch die leichten Truppen, **Induktion, Analogie, Wahrscheinlichkeit** u. d. g. einige **Streifereien** im Gebiethe der Wahrheit machen; aber gewiß keine sichere **Eroberungen**. Doch sind diese Methoden nicht nur nicht ganz zu verwerfen, sondern selbst im praktischen Leben von großer Wichtigkeit; und hat denn Induktion u. s. w. keinen objektiven **Grund**?

Es ist freilich nicht nothwendig, daß alle Körper in der Nachbarschaft unserer Erde schwer sein sollen; es kann allerdings welche geben, die nicht schwer sind. Aber woher kommt es, daß so weit unsere **Induktion** reicht, alle Körper schwer befunden worden? dieses muß gewiß einen **Grund** haben, wir mögen ihn einsehen oder nicht. Nur müssen diese Methoden nach **Bakos** Anweisung selbst erst berichtigt, immer vollkommner gemacht, und der strengen Methode der Erfindung der Wahrheit näher gebracht werden.

Es giebt noch eine Methode, deren Realität in der Philosophie ich bloß **problematisch** annehme, obschon, wie ich hernach zeigen werde, der große **Leibniz** in der **Philosophie** sich derselben, (ohne von ihr besonders zu sprechen) wirklich bedienet hat. Diese Methode nenne ich die **Methode der Fikzionen**, deren sich die Mathematiker mit dem besten Erfolg bedienen. Ein in Ansehung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel veränderliches Objekt kann betrachtet werden, als gelange es zu der höchsten Stuffe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich.

Dieses ist eine **Fikzion**, und kann dienen um etwas in Ansehung eines reellen Objekts zu bestimmen. So betrachtet z. B. **Kartesius** die drei Ordinaten in den dreien Durchschnittspunkten einer krummen Linie, die einen **Biegungspunkt** hat, als wären sie in diesem Biegungspunkte zu einer einzigen Ordinate vereinigt, und als wäre die Durchschnitts-Linie eine Tangente in diesem Punkt geworden. Und dadurch bestimmt er hernach (durch Vergleichung einer Aequazion von dreien gleichen Wurzeln mit der gegebenen) diesen Punkt. Hier stellt man sich vor, die beiden äußersten Ordinaten nähern sich zu der mittelsten bis sie sich mit derselben vereinigen. Aber alsdenn hören sie ganz auf von der mittelsten verschiedene Objekte zu seyn, und doch stellt man sich vor, als wären sie es noch, und als wäre in dem **Biegungspunkte** eine **Dreieinigkeit von Ordinaten**. So sind die Metho-

dus indivisibilium, die **Differenzialrechnung**, die von den neuern Analysen gebrauchte **Methode der Tangenten** u. d. g. lauter auf **Fikzionen** beruhende Methoden zur Erfindung der Wahrheit. Sollten dergleichen nicht auch in andern Wissenschaften mit Vortheil gebraucht werden können? Ich will hierüber nichts entscheiden. Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen, wie fern diese Methoden mit der Kantischen **Theorie der Ideen** Aehnlichkeit haben, und folglich sich von der Gültigkeit jener auf die Gültigkeit dieser schließen läßt oder nicht. —

Diesem zufolge, begreift die **Philosophie** nicht bloß die **transzendentalen Formen des Denkens**, und die **Bedingungen ihres Gebrauchs**, d. h. die Methode das Besondere dem Allgemeinen (Transzendentalen) zu subsumiren und es nur in so fern, als es dem Allgemeinen subsumirt wird, zu bestimmen; sondern auch alle besondere Methoden, wodurch man aus dem (komparativen) allgemeinen neue Bestimmungen, die in ihm nicht enthalten sind, folgert, wie ich durch das Beispiel der Methode der Tangenten in der Mathematik gezeigt habe. Aber davon in der Folge Mehreres.

IV. Abschnitt.

Was ist die Leibnizische Philosophie? Drei Lehren zeichnen besonders die Leibnizische Philosophie aus. 1) Die Lehre von den **angebohrnen Vorstellungen**. 2) Das **System der Monaden**. 3) Die *harmonia prestabilita*. Diese drei Lehren hängen so genau zusammen, daß sie gehörig entwickelt, in der That, nur ein einziges vollständiges System ausmachen.

Die **angebohrne Vorstellungen** behauptet. **Leibniz** nach dem *Plato* wider **Locke**, welcher nach dem Aristoteles

(der die Seele für ein Akzidenz hält) behauptet, die Seele sey gleichsam eine *tabula rasa* und alle ihre Vorstellungen (die sich auf ein Objekt beziehen) worden ihr von aussen gegeben. **Leibniz** hingegen behauptet, die Seele sey eine **Substanz**. Eine Substanz kann nur als eine Kraft, und eine Kraft nur als **wirkend** gedacht werden. Diesem zufolge mußte er auch die Existenz der **dunklen Vorstellungen** annehmen; wodurch die Seele (wenn auch ohne Bewußtseyn) als beständig wirkend gedacht werden konnte.

Die **Monaden** sind einfache Substanzen. Nun haben wir von keiner andern Art von Substanzen eine Vorstellung, als von solchen die uns ähnlich sind, d. h. **Vorstellungskräften**. Die **Monaden** sind daher, nach **Leibniz Vorstellungskräfte**, die ihrem **Vermögen** nach uneingeschränkt sind, und sich auf alles mögliche beziehen. Ihrem **Daseyn** nach aber sind sie eingeschränkt, und können nur einiges von allem Möglichen auf einmahl deutlich vorstellen. Da sie eingeschränkte Wesen sind, so muß ferner der Grund ihres Daseyns, als eingeschränkter Wesen, nicht in ihrem Wesen, sondern außer demselben in einem andern Wesen enthalten seyn. Dieses Wesen muß höchst vollkommen seyn (in sich alle mögliche Realitäten enthalten) folglich auch nothwendig existiren (weil es sonst keinen Erklärungsgrund vom Daseyn aller Wesen abgeben könnte). Da nun ferner, wie gezeigt worden, eine Substanz nicht anders, wie eine Vorstellungskraft gedacht werden kann, so ist dieses Wesen eine unendliche Vorstellungskraft, die nicht bloß dem **Vermögen** nach, sondern auch der **Wirklichkeit** nach, sich auf alles Mögliche bezieht: die **höchste Monade**. Diese höchste Monade ist der Grund der **Harmonie** aller übrigen **Monaden**. Die Art diese Harmonie begreiflich zu machen, daß man Gott als einen **Uhrmacher**, und die Monaden als die von ihm ver-

fertigten ähnlichen und zugleich aufgezogenen Uhren vorstellt, ist populair, exoterisch, und zu kras, als daß man im Ernst eine solche Vorstellungsart diesem großen Manne beilegen sollte. Der wahre Begrif davon ist dieser:

Gott, als eine unendliche Vorstellungskraft, denkt sich von aller Ewigkeit alle mögliche Wesen, d. h. er denkt sich selbst auf alle mögliche Art eingeschränkt. Er denkt nicht wie wir **diskursiv**, sondern seine Gedanken sind zugleich **Darstellungen**. Wird man einwenden, daß wir von einer solchen Denkart keinen Begrif haben, so antworte ich; wir haben allerdings einen Begrif davon, indem wir dieselbe zum Theil selbst besitzen. Alle Begriffe der **Mathematik** werden von uns **gedacht**, und zugleich als **reelle Objekte** durch Konstrukzion a priori **dargestellt**. Wir sind also hierin **Gott ähnlich**. Kein Wunder also, daß die alten Philosophen die **Mathematik** hochgeschätzt haben, und keinem, dieser Wissenschaft Unkundigen, den Eintritt in ihren Hörsälen gestatten wollten. Nicht eben, wie man gemeiniglich vorgiebt, weil die **mathematische Methode** der Philosophie sehr zuträglich ist, sondern weil die Mathematik uns den Unterschied lehret, zwischen dem bloß **diskursiven** und dem **reellen** Denken. Ein regulaires **Dekader**, d. h. eine körperliche Figur in zehn gleiche Seiten eingeschlossen ist logisch ein richtiger Begrif, denn er enthält keinen **Widerspruch**, und doch ist seine **Konstrukzion** unmöglich, folglich ist er **objektiv** falsch, oder er hat kein Objekt u. d. gl. Gott denkt also alle reelle **Objekte**, nicht bloß nach dem in unserer Philosophie so hoch gepriesenen **Satze des Widerspruchs**, sondern wie wir (ob zwar auf eine vollständigere Art) die **Objekte** der **Mathematik denken**, d. h. er bringt sie **durchs Denken zugleich hervor**.

Die Harmonie zwischen den Substanzen beruht also darauf, daß sie alle ein und dasselbe **Wesen** ausdrücken. Sie müssen auf verschiedene Arten eingeschränkt seyn, weil sie Gott auf alle mögliche Arten eingeschränkt denkt, und Gott muß sie auf alle mögliche Arten eingeschränkt denken, weil er sonst nichts außer sich selbst denken könnte. — Sie sind mit den **verschiedenen Gleichungen einer und eben derselben krummen Linie** zu vergleichen, die eben dasselbe Wesen ausdrücken, und aus welchen allen sich eben dieselben Eigenschaften herleiten lassen. Körper und Seele stehen in **Wechselwirkung** mit einander, heißt bei Leibniz nichts anders als der Körper ist ein **Abdruck** der Seele. Diese (in so fern sie deutliche Vorstellungen hat) ist die **eigentliche** Substanz. Jener ist eben dieselbe Substanz in der **Erscheinung** (substantia phaenomenon). Alle ihre Modifikazionen sind also wechselseitig. **Die Körper entstehen aus Monaden**, heißt so viel: als die Wechselwirkung der Monaden auf einander, nach ihren mannigfaltigen Verhältnissen, bringt in uns (indem wir alle diese Verhältnisse nicht deutlich einsehen können) die **Erscheinung** von Körpern hervor.

Ich habe in meiner Abhandlung über die Weltseele wider Leibnizens **Theorie der dunklen Vorstellungen** die Einwendung gemacht, daß da Vorstellungen nichts anders als **bestimmte Arten des Bewußtseyns** sind, so scheint die Annehmung von **Vorstellungen ohne Bewußtseyn** sich selbst zu wiedersprechen, und alle Gründe die **Leibniz** für das **Daseyn der dunklen Vorstellungen** anführt, (**von der Erinnerung**, der **Verknüpfung** der durch den Schlaf unterbrochenen Vorstellungen u. d. g.) dieses gar nicht zu beweisen, weil sich dieses alles auch ohne Annehmung der **dunklen Vorstellungen**, aus der **Verknüpfung** von

Seele und Körper erklären ließe. Diese Schwierigkeit ist unübersteiglich, wo man nicht, wie ich hier gethan habe, die **körperliche Veränderungen** selbst, für diese **dunkle Vorstellungen** annimmt. Ich werde hier die ganze Stelle aus gedachter Abhandlung anführen. „Es ist eine bekannte Frage über das Wesen der Seele, die eine Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz veranlaßt hat; nehmlich ob die Seele leer sey, gleich einer tabula rasa, so daß alle ihre Modifikationen von den Sinnen und der Erfahrung herkommen? oder ob nicht die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, ja sogar alle ohne Unterschied innere Bestimmungen der Seele sind, die nur auf Veranlassung der äusseren Objekte zum Vorschein kommen? Locke behauptet nach dem Aristoteles das erste, Leibniz hingegen nach dem Plato, das letztere. Dieser muthmaßte selbst *) hier einen bloßen Mißverstand, indem er bemerkte, daß von der einen Seite Locke selbst Ideen, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflektion herkommen, d. h. die Begriffe der Formen oder Wirkungsarten der Seele, zugiebt, und daß von der andern Seite er selbst (Leibniz) die angebohrenen Ideen und Wahrheiten nicht für wirkliche Handlungen (des actions), sondern für bloße Anlagen (des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités naturelles) die von einigen unwahrzunehmenden (insensibles) Handlungen begleitet werden, ausgiebt. Dieses Letztere aber ist das, was Locke nicht zugeben will. Leibniz führt zum Beweise der Existenz der dunklen Vorstellungen in unserer Seele, die erworbnen Fertigkeiten (les habitudes acquises) und die Vorräthe des Gedächtnisses (les provisions) an, deren Existenz in unsrer Seele man zugeben muß (indem sie bei Gelegenheit zum Vorschein

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain Avantp.

kommen), und deren wir uns doch nicht immer bewust sind. Er führt ferner viele Beispiele an, woraus wir das Daseyn der dunklen Vorstellungen, deren wir uns aber (wegen ihrer Kleinheit, oder ihrer großen Anzahl, oder auch ihrer genauen Verknüpfung unter einander) nicht bewußt sind, schließen können. Daher kömmt es, sagt er, *) daß wir die Bewegung (oder auch das Geräusch) einer Mühle oder eines Wasserfalls, wenn wir einige Zeit daran gewöhnt worden sind, nicht mehr wahrnehmen, nicht als ob diese Bewegung auf unsre Organe keinen Eindruck machen sollte, sondern bloß deswegen, weil, indem die Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen hat, wir nicht mehr darauf aufmerksam sind. Ferner führt er zum Beispiel an, das Brausen des Meers. Um dieses Geräusch im Ganzen zu hören, muß man nothwendig das Geräusch aller seiner Theile, d. h. das Geräusch einer jeden Welle hören, ob man schon dieses kleine Geräusch an sich ausser seiner Verbindung mit den übrigen nicht wahrnehmen kann, und das folglich nur in der Verbindung dunkel wahrgenommen wird. Ferner sagt er: Man schläft nie so tief, das man nicht einige, obwohl schwache und dunkle Empfindungen haben sollte, man würde auch nie durch das stärkste Geräusch aufgeweckt werden, wenn man nicht einige Empfindungen von seinem Anfange, der sehr schwach ist, haben sollte, so wie man ein Seil auch durch die größte Anstrengung nicht zerreissen könnte, wenn es nicht vorher durch die kleinste Anstrengung, die aber an sich unmerkbar ist, ausgedehnt wäre. Ferner, sagt er, sind es diese dunklen Vorstellungen, die das Individuum bestimmen, und welche die Spuren der vorhergehenden Zustände behalten, und dieselbe dadurch mit dem gegenwärtigen Zu-

*) Eben daselbst.

stande verknüpfen. Sie bestimmen uns zu Handlungen, die in Ansehung unsers Bewustseyns gleichgültig zu seyn scheinen, z. B. sich rechts oder links zu wenden und dergl. Sie sind die Ursache der Unzufriedenheit (ohne einen scheinbaren Grund.) Durch sie können wir uns eine Beziehung unsrer Empfindungen von Eigenschaften der Körper auf die ihnen entsprechenden Bewegungen vorstellen, d. h. nach seiner Theorie, daß die Eigenschaften der Körper, z. B. Farben, Wärme, Härte und dergl. nichts anders als die verworrenen Vorstellungen der Bewegungen, die sie verursachen, sind. Mit einem Worte: die dunklen Vorstellungen sind in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die kleinen Körperchen (les corpuscules) in der Naturlehre sind, und es ist eben so unvernünftig, (unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen) sowohl diese als jene zu verwerfen. Wer davon anders urtheilt, zeigt, daß er die unermeßliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirkliche Unendliche verräth. Ausser diesen Gründen a posteriori führt er noch einen Grund a priori an, der auf dem Begriff von Substanz beruhet, nehmlich diesen, daß **keine Substanz ohne Wirkung seyn kann.** Dieser Grund erfordert aber eine Erläuterung.

Eine Substanz ist dasjenige in einem wirklichen Dinge, was bloß als Subiekt, nicht aber als Prädikat von irgend etwas anders gedacht werden muß, so wie das Subjekt überhaupt, eben dieser Begriff in Beziehung auf ein blos mögliches Ding ist. Das Merkmal einer Substanz ist, Dauer in der Zeit, d. h. die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten. Nun ist aber die Zeit die Form unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt, wir erkennen sie daher nie in sich, sondern bloß als eine Folge der sinnlichen Vorstellungen aufeinander. Wir müssen daher die Substanz

(wenn wir sie dafür erkennen sollen) nothwendig auf Accidenzen, die nicht in der Zeit zugleich sind, sondern aufeinander folgen, beziehen. Die Substanz enthält alsó als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. Nun heist Handeln den Grund von der Wirklichkeit eines Dinges abgeben. Hieraus folgt, daß, da die Substanz ohne ihre Accidenzen, nicht als Substanz wirklich seyn kann, so macht das Daseyn der Substanz, das Daseyn der Accidenzen nothwendig, oder mit andern Worten: Eine Substanz kann nicht wirklich seyn ohne zu handeln, d. h. ohne Accidenzen hervor zu bringen.

Ich bemerke aber, daß diese Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andre Streitigkeit über das Wesen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zu einander, zum Grunde hat, worüber aber diese beiden Philosophen sich nicht näher erklären wollten, daß nehmlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beipflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber bloß ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikazion desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibniz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nehmlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist bloß eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben. Locke wollte sich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des Materialismus auszuweichen. Er trägt dieselben daher nicht positiv, sondern in der Form eines Zweifels vor: **Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne?** Leibniz wollte sich desgleichen über seine Meinung nicht gradezu erklären, um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen. Er spricht daher von einer vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele

und Körper, und sucht diese Harmonie durch das bekannte Gleichniß der zwei Uhren zu erläutern; dieses Gleichniß erläutert zwar etwas, aber bei weitem nicht das Wesentliche dieser Harmonie, worunter man, (wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnizens Schriften, sondern alles was zu dieser Materie gehört, zusammennimmt, und darüber reiflich nachdenkt) nicht eine zufällige äusserre, sondern eine wesentliche innere Harmonie, die nicht blos von einer Willkür sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt, verstehen muß. Nehmlich die Seele ist eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt, sich beziehen kann. Sie ist ein Spiegel, worin die ganze Welt, obgleich nicht mit einerlei Grad der Klarheit und Deutlichkeit, abgebildet ist. Ein zusammenhängendes System dieser dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche die Seele (in diesem Leben) beständig begleiten, und ihr unmittelbar gegenwärtig sind, macht dasjenige aus, was wir den menschlichen Körper nennen. Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet. Dieses sich aufs ganze Universum beziehende Vermögen ist nach ihm keine bloße Fähigkeit, Anlage und dergl., sondern eine Tendenz zur Handlung, oder, die nicht wahrzunehmende Handlung selbst, wie dieses aus den angeführten Stellen genugsam erhellet.

Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Substanz, sondern eine bloße Form eines bestimmten (menschlichen) organischen Körpers *) oder eine aus der Organisation entspringende Anlage zur Empfangung einer von aussenher kommenden Kraft. Eine Anlage aber ist keine Substanz. Die schon erlangte Kraft aber ist zwar an sich ihrem Ursprunge nach Substanz, und als lebende und denkende Substanz, Seele, aber nicht als eine bestimmte menschliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der besondern körperlichen Organisation, wodurch die Wirkung dieser allgemeinen Kraft auf eine besondere Art bestimmt wird. Und dieses wird auf folgende Art bewiesen. Das Daseyn einer Substanz oder Kraft bestehet im Wirken, sobald eine Kraft zu wirken aufhört, so muß sie auch aufhören zu seyn. Nun wissen wir aus der täglichen Erfahrung, daß die Seele nicht beständig wirkt, sondern ihre Wirkung unterbricht, (z. B. im tiefen Schlafe u. dergl.), folglich kann die menschliche Seele als zu einem Individuum gehörig keine Substanz seyn. Leibnizens Einwendung dagegen, daß nehmlich keine Substanz ohne Wirkung seyn kann, muß also wegfallen, weil eben dieses es ist, was ihm nicht zugegeben wird, daß nehmlich die menschliche Seele als solche eine Substanz ist. Was aber Leibniz behauptet, daß in der That die Seele ihre Wirkung nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewußtseyn annimmt, ist nicht nur unerweißlich, sondern auch in sich widersprechend. Es ist unerweißlich, weil, wie ich schon gezeigt habe, alles was er als eine nothwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, eine Folge des bloßen Mechanismus seyn kann. Es ist aber auch widersprechend; denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nehmlich Bewegung die dem Körper, und

*) Siehe Anhang zur deutschen Uebersetzung Bonnets analytischen Versuchs über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles Seite 207—313.

Bewustseyn, welches der Seele beigelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewustseyns, unter sich begreift. Folglich heißt: die Seele wirkt ohne Bewustseyn, so viel als: sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht. Ferner die erworbenen Fertigkeiten und die Vorräthe unsres Gedächtnisses, deren wir uns unbewust sind, beweisen keinesweges das Daseyn der dunklen Vorstellungen in uns, indem diese, die von den körperlichen Eindrücken zurückgelassenen Spuren im Gehirn, nicht aber die dunklen Vorstellungen der Seele selbst betreffen; sie sind bloß Bedingungen der auf sie folgenden Seelenmodifikationen selbst. So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal daran gewöhnt sind, warum? weil diese Gewohnheit die Fibern des Organs biegsam und dem Eindrucke nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung davon, nicht wie Leibniz sagt! obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beispielen, die Leibniz anführt, beschaffen. Es machen auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondern körperlichen Modifikazionen, die einem besondern organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibniz ferner sagt, daß diese dunklen Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikazionen sowohl zur Erläuterung in der Seelen- als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe."

Ich habe schon bemerkt, daß sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen **Methode der Fikzionen** in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchem Kantianer zur Aergerniß) Leibnizen mit der **Kritik** der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe.

Die von *Cavalleri* erfundene und von *Wallis* mit Vortheil angewandte **Methode der Untheilbaren** (methodus indivisibilium) ist bekannt. Sie bestehet darin, daß man eine **stetige (und folglich ins unendliche theilbare)** Größe betrachtet, als bestünde sie aus **untheilbaren Theilen** (eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, ein Körper aus Flächen) und bestimmt aus dem bekannten Verhältniß dieser untheilbaren Theile, das Verhältniß der aus ihnen bestehenden Größen selbst. Diese Methode scheint einen Widerspruch zu involviren, indem eine stetige Größe ins Unendliche theilbar ist, folglich aus keinen untheilbaren Theilen bestehen kann, und doch muß diese Methode richtig seyn, indem man durch sie eben dieselbe Wahrheiten entdeckt, die auch auf eine andere Art bewiesen werden können. Betrachtet man sie nun als eine bloße **Fikzion**, so fällt dieser Widerspruch weg. Es muß nicht heissen z. B. eine Fläche bestehet aus Linien sondern **das Verhaltniß aller Linien die in einer Fläche gezogen werden können, zu allen Linien die in einer andern Fläche gezogen werden können, bestimmt das Verhältniß der Flächen selbst zu einander, so gut als bestünde eine Fläche aus Linien.**

Eben so glaubt mancher in Leinizens **Monadensystem** einen Widerspruch zu finden, daß, diesem zu folge, ein Körper (der ins Unendliche theilbar ist) aus Monaden bestehen soll. Wie aber, wenn ich behaupte, daß Leibnizens **Mona-**

dologie, eben so wie der methodus indivisibilium eine bloße Fikzion ist? und daß es nicht heissen muß: ein Körper bestehet aus Monaden, sondern um von dem Verhältniß der Körper zu einander (von ihrer wechselseitigen Wirkung auf einander) einen richtigen Begrif zu haben, und die Größe dieses Verhältnisses genau bestimmen zu können, müssen wir die Körper in ihren unendlich kleinen Theilen auflösen, und aus dem Verhältniß der Theile das Verhältniß des Ganzen bestimmen. Diese Auflösung ins Unendliche kann freilich von uns niemahls vollendet werden. Aber sie dient uns doch als eine Idee, welcher wir uns in unserer Untersuchung über die Beschaffenheit der Körper und ihrer Verhältnisse zu einander, beständig nähern können. Leibniz spricht also (seiner exoterischen Lehrart ungeachtet) nicht von Dingen an sich als einfachen Substanzen, sondern bloß von Fikzionen. Die Einwürfe der Kritik der reinen Vernunft, werden also nicht Leibniz sondern seine Anhänger, die ihn aber falsch verstanden haben, treffen. Ferner die Methode der Interpolation bestehet darin, daß man aus mehrerern über ein Objekt angestellten Beobachtungen ein auf dasselbe sich beziehendes Gesetz, dem diese Beobachtungen gemäß sind, abstrahirt; und die Lücken der Beobachtung diesem Gesetze gemäß ausfüllet. Man observirt z. B. einen Kometen viele Nächte, und bestimmt daraus den scheinbaren Ort desselben für jede Zwischenzeit. Auf diese Art hat Halley aus den in vielen Oertern angestellten Beobachtungen über die Abweichung der Magnetnadel, eine allgemeine Charte für jeden Ort auf dem Meere verfertigt. Dieser Methode bediente sich auch Leibniz in seiner Lehre von den dunklen Vorstellungen (wodurch die vorerwähnte Schwierigkeit wegfallen muß). Es muß nicht heissen: die Seele hat im

Schlafe noch Vorstellungen, sondern: man muß, dem Gesetze der Stätigkeit gemäß, die Vorstellungen im Schlafe interpoliren, d. h. annehmen, daß wenn der Mensch im Schlafe Beobachtungen über sich machen könnte, er diese Vorstellungen in sich alsdenn finden würde; und so mag es auch mit den angebohrnen Vorstellungen seyn. So ungefehr wie man rückwärts den Stand der Planeten vor Entstehung der Welt bestimmen kann.

Ein solcher esprit universel, wie Leibniz war, der überall die höchste Vernunfteinheit sucht, und alle Wissenschaften, ja wenn es anginge, alle Objekte der Wissenschaften unter eben dieselben Principien zu bringen und nach eben derselben Methode zu behandeln wünscht, mußte natürlich auf die Allgemeinmachung der, mit Vortheil gebrauchten Methoden einer besondern Wissenschaft gerathen. Die Arithmetik, und die Algebra brachte ihn auf seine Lingua characteristica universalis. Die von ihm selbst erfundene Differenzialrechnung (oder wie schon vorher bemerkt habe, der methodus indivisibilium) brachte ihn auf die Monadologie; er wünschte einen Calcul situs u. d. g.

Freilich sind einige dieser Ideen unausgeführt geblieben (wie die Lingua characteristica, calcul situs u. d. g.) auch diejenigen, die ausgeführt worden sind, haben in der Philosophie bei weitem nicht den Nutzen, den sie in der Mathematik haben. Die Differenzialrechnung dienet in der Mathematik zur Erfindung neuer Wahrheiten; die Monadologie hingegen kann man höchstens bloß als einen Erklärungsgrund von den Naturerscheinungen voraussetzen, ohne sie selbst zu diesem Behuf zu gebrauchen; dessen ungeachtet sind es immer große Ideen und eines Leibniz würdig. Das Genie übertrift sich selbst. Es bekümmert sich wenig um die Ausführbarkeit eines Gedankens,

sondern ergreift denselben als eine **göttliche Eingebung** mit dem größten Enthusiasmus; aber in der **Ausführung** verlassen es nicht selten die Kräfte.

Es ist, wie **Konti, Mahler, aber seine Hände sind es nicht immer.**

Möchten doch manche **Kantianer** erst diesen großen Mann verstehen lernen, ehe sie ihn (bloß aus der Ursache weil **Leibniz** kein **Kantianer** war) mit einer Art von Geringschätzung beurtheilen!

V. Abschnitt.

Ich komme nun auf die Hauptfrage zurück: **Was hat die Philosophie seit Leibnizen gewonnen?** Im vorhergehenden Abschnitt habe ich Leibnizens System und Methode dargestellt. Hier bemerke ich, daß nicht alles darin seine eigne Erfindung ist. Die verschiedenen Arten zu philosophiren und die davon abhängenden verschiedenen Meinungen und Systeme, die in der allgemeinen ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes ihren Grund haben, zirkulieren gleichsam in der philosophischen Welt, und bleiben zu allen Zeiten (einige geringe Modifikazionen abgerechnet) sich selbst gleich. Auch **Leibniz** hatte in seinem System Vorgänger, wenn schon keiner derselben sich dieses System so vollständig als er, gedacht hätte.

Anaxagoras Homoiomerien (gleichartige Elemente der Körper) könnten so erklärt werden, daß sie mit den **Monaden** einerley seyn würden. Die Monaden sind gleichartig, sie sind alle Vorstellungskräfte, und beziehen sich auf eben dieselbe Objekte (alle mögliche Dinge).

Der Grundsatz des **Xenophanes: Alles ist Eins** könnte bloß die harmonia praestabilita bedeuten. Er wollte damit nicht

sagen (wie **Spinoza**) alles ist ein **einziges für sich bestehendes Wesen**, sondern bloß alle für sich bestehende Dinge haben ein und dasselbe Wesen, welches, wie ich schon gezeigt habe, der Grund ihrer Harmonie ist, und sind nur in den Graden ihrer Einschränkung von einander verschieden. **Parmenides** kann auf eben die Art erklärt werden. Ich will einmahl den Versuch machen. Aristoteles läßt diesen Philosophen sagen: „Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche nicht; es existirt nichts denn lauter Wirkliches; also ist nothwendig alles Wirkliche eins.“

Soll dieser Satz einen Sinn haben, so muß er auf folgende Art verstanden werden. Ein jedes eingeschränktes Wesen bestehet aus etwas reellen, und der Einschränkung dieses Reellen. Nun sagt **Parmenides**: Neben dem Reellen existirt die Einschränkung nicht (weil Einschränkung eine bloße Negation des Reellen ist.) Da nun das Reelle in allen wirklichen Dingen einerley ist, und sie nur durch die Grade der Einschränkung von einander verschieden seyn können, so muß alles Wirkliche eins und eben dasselbe seyn. Ferner nachdem **Parmenides** von den Veränderungen in der phisischen Welt gesprochen hat, sagt er grade heraus: „von allen diesem bloß Scheinbaren ist in der That nichts vorhanden. Es entstehet und vergehet nichts. Dieses alles ist bloßer Schein.

Am Ende seiner Theorie über das **Eins** setzte er ausdrücklich hinzu „hier höre ich auf gewiß und unumstößlich zu lehren, und wahres vorzutragen. Vernimm jetzt menschliche Meinungen, und höre den trüglichen Schmuck meiner Worte.“ Er hält also (wie Leibniz) alles Sinnliche für bloßen **Schein**; und alles darauf gegründete für falsch.

Die Aehnlichkeit zwischen Leibnizens und Platos Art zu philosophiren habe ich schon oben berührt, Leibniz sagt selbst: (Essais sur l'entendement humain. Avant pro-

pos,) er philosophire nach Plato. Ich will dieses hier ausführlicher darthun.

Die Weisheit ist dem Plato die Wissenschaft der Dinge an sich, wie sie durch den Verstand begriffen (nicht aber wie sie durch die Sinne angeschauet) werden. Die sinnlichen Anschauungen sind ihm nichts anders als verworrene Vorstellungen von den intellektuellen Verhältnissen der Dinge an sich. Die Dialektik ist die Kunst oder Wissenschaft durch Analysis oder Auflösung dieser verworrenen Vorstellungen zur deutlichen Erkenntniß der Dinge an sich und ihrer Verhältnisse zu gelangen.

Gott ist ihm das aller vollkommenste Wesen, dessen unendliches Vorstellungsvermögen sich auf alles mögliche erstrecket, und dessen unendliche Weisheit und Güte das Beste unter allen gleich möglichen wählt. Die Materie ist ihm, gleich Gott, ewig. Sie ist nie ohne Form (wirkende Kraft) Gott aber giebt ihr die beste, den Zwecken seiner Weisheit und Güte angemessenste Form. Alles Uebel ist nichts anders, als der von der Materie herrührende Mangel der höchsten Zweckmäßigkeit. Die wirkliche Welt ist von Gott nach einem Urbilde oder Ideal der besten Welt hervorgebracht worden, und da die Welt ein verbundnes Ganzes ist, so muß auch jedes Ding in derselben einer Idee dieses großes Ideales gemäß seyn. (Dieses Ideal wird als eine Substanz betrachtet, weil das Beste unter allen Möglichen nicht anders als das Beste gedacht werden kann, und in so fern vom denkenden Subjekt unabhängig ist. Die Theile hingegen, woraus es bestehet, haben bloß eine hypothetische Nothwendigkeit).

Die Mathematik, die Plato sehr hoch schätzte, konnte ihn auf diese Gedanken gebracht haben. Die Objekte der Mathematik bestehen aus Form (Verstands-Begrif) und

Materie (Anschauung, a priori). Der Verstand bringt die Objekte der Mathematik durch eine Konstrukzion a priori, d. h. durch Verknüpfung seiner Form mit einer Anschauung a priori (dem reinen Raume) hervor. Beide sind zur Hervorbringung eines mathematischen Objekts nothwendig. Die Form allein (der diskursive Begrif z. B. eines körperlichen regulairen Dekaders) ohne Konstrukzion hat keine objektive Realität. Die Anschauung an sich hat keine intellektuelle Realität. Sie ist ein Objekt des Anschauungsvermögens, nicht aber des Verstandes oder Denkvermögens. Die Form und die Materie gehen also hier im Objekte nicht einander voraus.

Der Verstand ist also nicht vermögend, alles zu denken, was keinen Widerspruch enthält, (so daß dadurch ein Objekt hervorgebracht werde) sondern nur dasjenige, wozu eine Anschauung a priori gegeben ist, d. h. was konstruirt werden kann. Er kann dem Begrif eines körperlichen regulairen Dekaders keine Realität geben, d. h. ein Objekt demselben gemäß hervorbringen.

Die Materie (die Anschauung) wiederstrebt ihm hierin. Es kann aber selbst unter den möglichen Konstrukzionen eine vollkommner als die andere seyn (in Ansehung der Präzision, daß nichts überflüßiges in ihr vorkommt; der Reinheit, daß nichts Empyrisches z. B. Bewegung u. d. g. darin vorausgesetzt wird; des viel umfassens u. d. g.) Je vollkommner ein Verstand ist, um desto vollkommener werden auch seine Darstellungen unter allen gleich möglichen seyn. Ein unendlicher Verstand erreicht hierin das *maximum* der Vollkommenheit. Die andern können sich ihm hierin mehr oder weniger nähern.

Plato konnte dieses alles auf die Art wie Gott überhaupt die Dinge außer sich hervorbringt recht gut anwenden.

Zum wirklich werden eines Dinges, sind zwei Stück nothwendig; 1) sein Begrif oder Idee (denn jeder Begrif in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee,) in Gott (als der verständigen Ursache desselben). 2) eine Materie, worin dieser Begrif dargestellt werden kann. (Nicht die empyrische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens.) Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art, wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken d. h. durch Konstrukzion hervor, diese Objekte werden von ihm dem Ideal der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit gemäß hervorgebracht. Auf diese Art läßt sich auch alles übrige aus Platos System begreiflich machen.

Nach der Art wie ich mir Leibnizens System denke (will dieses ein Leibnizianer nicht zugeben, so mag es Spinozas System heissen) beziehet sich der unendliche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder wenn man will, Welten, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unserer wirklichen Welt ist nichts anders als der Inbegrif aller möglichen Dinge von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt. Von diesem Inbegrif alles Möglichen wird nur so viel als wirklich von uns vorgestellt, wie viel die Materie (unsre eigene Einschränkung) zuläßt, und in diesem Sinne heißt es, die Materie widerstrebt dem unendlichen Verstande Gottes, daß er (in Ansehung unserer) nicht alles mögliche wirklich macht.

Die Welt ist (unter allen Möglichen) die beste, heist so viel: von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stuffen, so das in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen vorstellbare) darin wirklich ist. Es kann also freylich keine bessere geben; weil darin in der That alles mögliche

von irgend einem Vorstellungsvermögen vorgestellt, und folglich in Ansehung seiner wirklich wird.

Ich komme nun auf die Vergleichung zwischen Leibnizens und Spinoza's System. Niemand so weit ich weiß, hat diese Vergleichung auf eine so vollständige Art angestellt, als der tiefdenkende Mendelsohn. Ich werde hier zeigen, daß die Verschiedenheit, die er zwischen beider Systemen findet, und die Schwierigkeiten die er Spinoza's System entgegen setzt, zum exoterischen Vortrage in der Philosophie (wovon man Gottlob! in unsern Zeiten keinen Gebrauch zu machen nöthig hat) gehöret. Doch will ich hier niemanden etwas aufdringen. Alles was ich also zum Behuf des verschrienen Systems sagen werde, soll bloß auf meine Rechnung geschrieben werden. Ich werde hier Mendelsohns eigne Worte anführen, und meine Anmerkungen darüber in Parenthesen einschieben.

„So viel, heißt es, wie von der Lehre der Spinozisten bekannt ist kommen sie mit uns (Leibnizianern) in folgenden Lehrsätzen überein: das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Reihen (von Ursachen und Wirkungen) als Wesen, die ihrer Natur nach, rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn voraussetzen, und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben außer Gott ihre eigene Substantialität; ob sie gleich nur als Wirkung seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die endlichen Wesen bestehen für sich zwar, abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach

mit dem Unendlichen nicht vereiniget. Wir leben, weben und sind, als Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet, es gebe nur eine einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz müsse für sich bestehen, kein anderes Wesen zu seinem Daseyn bedürfen, und also unabhängig seyn. Da aber kein endliches Wesen unabhängig seyn könne; so sey auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegränzheit alles in sich schließet, und also keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern, das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, die ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwei unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken und dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, lasset uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung und der Menge nach, die intensive Größe mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet blos das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig seyn soll, so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Gränzen und Schranken seyn; nicht der

Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen soll.“

Ich bemerke aber daß keine Unendlichkeit der Extension ohne Unendlichkeit der Intension im Denken statt finden kann. **Mendelsohn** verwechselt hier das Denken mit dem bloßen **Vorstellen**. Im Vorstellen kann allerdings ein unendliches der Extension nach, ohne deswegen ein unendliches der Intension nach zu seyn, gedacht werden. Eine Vorstellungskraft die alle mögliche Vorstellungen von einem bestimmten Grade der Intension zugleich hat, ist ein unendliches der Extension nicht aber der Intension nach. Denken hingegen heißt nicht bloß Vorstellungen von Objekten haben, wobei das Subjekt sich bloß leidend verhält, sondern durch die Spontaneität der Denkkraft, ihre Verhältnisse bestimmen. Je mehrere Gedanken auf einmahl dem Subjekte gegenwärtig sind, um desto vollkommener werden diese Gedanken selbst. Denn mehrere Gedanken können nicht anders auf einmahl gedacht werden, als wenn man sie zu einem einzigen Gedanken verbindet; so lange ich ein Dreieck, Zirkel u. s. w. jedes für sich denke, ohne ein Verhältniß zwischen ihnen zu entdecken, können sie nicht auf einmahl gedacht werden, je größer also die Anzahl der auf einmahl gefaßten Gedanken ist, um desto vollkommener werden auch die zwischen ihnen gedachten Verhältnisse.

Eine der Extension nach unendliche Denkkraft, die alle mögliche Gedanken auf einmahl hat, muß daher zugleich der Intension nach unendlich seyn, weil sie sonst nicht alle diese Gedanken auf einmahl haben könnte.

Ferner die Distinktion zwischen Selbstständig seyn und für sich bestehen betrift bloß den Ausdruck, und thut zur Sache gar nichts.

„Folgende Bemerkung sagt dieser vortrefliche Schriftsteller weiter, dringt etwas tiefer in die Sache ein, und greifet nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu; weil sich auf diese Grundbegriffe, nach der Theorie des Cartesius, alles Denkbare zurückbringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken, das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun; so erschöpfet dieses bloß das Wesen der Materie.“

So wenig **Cartesius** als **Spinoza** haben sich die Ungereimtheit zu Schulden kommen lassen, die man ihnen, um sie zu wiederlegen, aufbürdet, daß sie das Wesen der Körper in der bloßen mathematischen Ausdehnung setzen sollten. Sie setzen es vielmehr in der **Dynamischen** Ausdehnung die in der Attrakzion und Repulsion der Theile ihren Grund hat.

Mendelsohn frägt die Spinozisten nach der Quelle der Bewegung, aber er bemerkt weiter selbst, daß ihm der Spinozist diese Frage zurück geben kann. Nach Leibnizen ist Bewegung ein bloßer **Schein**, das Resultat von der Wechselwirkung der Monaden auf einander, die von uns auf eine **verworrene** Art vorgestellt wird. Spinoza sagt ausdrücklich, er betrachtet die Dinge **wie sie vom Verstande begriffen, nicht aber wie sie durch die Sinne auf eine verworrene Art vorgestellt werden.**

Alle diese Einwürfe gegen **Spinoza** beruhen also auf einem bloßen Mißverstande. **Spinoza** behauptet nach dem **Parmenides** „nur das Reelle, vom Verstande begriffene existirt, was mit dem Reellen in einem endlichen Wesen verknüpft ist, ist bloß die Einschränkung des Reellen, eine Negation, der keine Existenz beigelegt werden kann. Der **Leibnizianer** behauptet grade das Gegentheil: nur die Einschränkung, als das Individuelle im Objekt, existirt.

Die Einschränkung, sagt jener, kann nicht ohne das Reelle gedacht werden, dahingegen das Reelle ohne die Einschränkung gedacht werden kann. Ferner, das Reelle ist in allen Wesen eben dasselbe, folglich giebt es nur eine einzige Substanz. Dieser behauptet, Einschränkung kann zwar nicht ohne das Reelle, an sich aber an dasselbe gedacht werden, folglich ist ein eingeschränktes für sich bestehendes Wesen möglich, und eben durch die Einschränkung ein individuelles Ding, d. h. wirklich. Ich will mich bei dieser Betrachtung nicht länger aufhalten, da die Kritik der reinen Vernunft, dadurch daß sie gezeigt hat, beide Partheien haben Unrecht, diesen Streit ein Ende gemacht hat.

Die Philosophie hat also seit Leibnizen, und durch denselben gewonnen; 1) In Ansehung ihrer **Intension** indem sie die **vollkommenste Form** einer **Wissenschaft überhaupt** erhalten hat. Sie subsumirt das **gröste mögliche Mannigfaltige unter der höchsten Einheit der Prinzipien in der vollkommensten systematischen Ordnung.** Man bewundert mit Recht Newtons **Welt System**, worin die höchste Einheit in dem grösten Mannigfaltigen der Erscheinungen anzutreffen ist; wo alle Weltkörper sowohl als ihre kleinsten Theile in Ansehung ihrer Grössen, Entfernungen und Geschwindigkeit ihrer Bewegungen eben denselben Gesetzen folgen, und in der grösten Harmonie ein einziges Ganzes ausmachen. Wie müssen wir aber nicht Leibnizens **Harmonia prästabilia** bewundern, wodurch nicht bloß alle **Erscheinungen**, sondern alle **Dinge an sich**, nicht bloß die **wirkliche Welt**, sondern alle **mögliche Welten** als

unendliche Darstellungsarten eines und eben desselben Wesens gedacht werden! Von der Zeder auf Libanon bis zum Isop der aus der Wand hervor wächst; von dem höchsten Seraph bis auf den niedrigsten Wurm findet man nichts anders als Abdrücke eben derselben höchsten Vollkommenheit. Ein unendlicher Verstand entwickelt aus dem Begrif des kleinsten Geschöpfes den Begrif alles Möglichen; aus der Vorstellung der kleinsten individuellen Begebenheit, die Geschichte aller Zeiten; kurz, er findet alles in allen! Diese große Idee, gegen welche alle unsre demonstrative nicht eine fragmentalische Erkentniß, sondern selbst alle eingeschränkte Systeme — als nichts zu achten sind, haben wir dem großen Leibniz zu verdanken. Eine Idee worauf eine jede Kritik der reinen Vernunft zurückgebracht werden muß, wenn sie befriedigend seyn soll. Sie ist die höchste Vernunfteinheit, nach welcher wir streben, und die wir in unserer Spekulation nicht aus den Augen verliehren müssen. Man hat keinen präzisen, ausführlichen, vollständigen Begriff von irgend einem Dinge, so lange man nicht sein Verhältniß zu allen möglichen Dingen einsieht. Wir haben aus der gemeinen Geometrie, einen Begrif von einem Zirkel; woraus wir seine Eigenschaften herleiten. Aus der höhern Geometrie haben wir einen allgemeinen Begrif von einem Zirkel, woraus wir nicht nur seine, sondern die Eigenschaften aller Figuren, denen dieser Begrif zukommt, herleiten. Jener Begrif ist also nicht präzis genug, indem er auch die eigenthümlichen Merkmale des Zirkels enthält, die zur Herleitung dieser Eigenschaften entbehrlich sind. Durch Vergleichung des Zirkels mit andren Figuren erlangen wir also einen präzisen Begrif von demselben. Wie wäre es nun, wenn alle mögliche Figuren, wie, wenn alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß unter einen und eben denselben

Begrif gebracht werden könnten? Hier verliert sich die menschliche Vernunft in die Unendlichkeit, und der Mensch, als ein endliches Wesen wird für den Menschen, als ein unendliches Wesen zu nichts. Ich lenke ein. 2) In Ansehung der Extension hat die Philosophie seit Leibnitzen und durch denselben gewonnen; nicht bloß einzelne Wahrheiten, sondern ganze Wissenschaften; a) eine Moral, b) ein Naturrecht, c) eine Aesthetik. Der Begrif der Vollkommenheit, welcher der ganzen Leibnizischen Philosophie zum Grunde liegt, ist, wenn er nur richtig gefaßt wird, nicht nur ein Begrif a priori, sondern auch von ausserordentlicher Fruchtbarkeit. Wolf, Baumgarten u. s. w. haben dieses wohl eingesehn. Jener gründet darauf seine Moral und Naturrecht. Dieser seine Aesthetik. Die Epikuräische Moral legt Glückseligkeit zum Grunde. Ein sehr schmeichelhaftes Prinzip, das aber zum Prinzip einer Wissenschaft untauglich ist, indem es nicht in dem, was dem Menschen eigen ist, nicht in seiner differentia specifica, in der Vernunftform gegründet ist, und daher keine zur Wissenschaft erforderliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. Außerdem findet auch keine Vergleichung unter den besondern Arten von Glückseligkeit statt, und es können folglich in Ansehung ihrer keine allgemeine Regeln zur Bestimmung der freiwilligen Handlungen festgesetzt werden.

Die Stoische Moral beruhet auf dem Begrif der Freiheit des Willens. Sie ist aber bloß negativ, sie bestimmt bloß die Form der Handlung, wenn ein Zweck gegeben ist, nicht aber den Zweck selbst. Man kann zwar die Freiheit des Willens selbst, als eine Vollkommenheit, zum Zweck annehmen. Aber Vollkommenheit begreift weit

mehr unter sich. Warum soll man nach der Vollkommenheit des Willens mehr als nach irgend einer andern Vollkommenheit streben? warum soll man Neigungen und Begierden gänzlich unterdrücken? diese haben auch ihre Vollkommenheiten. Aristoteles Moral befiehlt das Mittel zwischen entgegen gesetzten Neigungen zu wählen. Hier bleibt auch die Frage warum? zu welchem Zwecke? Vollkommenheit (die Wolf seiner Moral zum Grunde legt) begreift zweierlei; 1) die Form der Handlung, Uebereinstimmung der Mittel zum Zweck; der Zweck mag seyn welcher er will, wodurch Einheit im Mannigfaltigen d. h. das Vernunftmäßige der Handlung erhalten wird. 2) Den zu erhaltenden Zweck der Handlung; dieser ist nichts anders als Realität. Der Grad der Vollkommenheit der Handlung wird also durch den Grad der Vollkommenheit der Form und des Zweckes bestimmt.

Die Vollkommenheit der Form beruht auf der Natur der Vernunft. Die Vollkommenheit des Zweckes auf der Natur eines jeden Wesens überhaupt. Realität ist die Losung aller Wesen. Moral und Naturrecht auf diesem Prinzip gegründet, ist von ausserordentlicher Fruchtbarkeit.

Baumgarten erhob die Aesthetik zu einer Wissenschaft. Aristoteles hatte seine Regeln der Dichtkunst vom **Homer** abstrahirt. Er sagt viel Gutes darüber, es fehlt ihm aber ein Prinzip, ohne welches keine Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann.

Baumgarten legt seiner Aesthetik gleichfalls den Begrif von **Vollkommenheit** zum Grunde. Schönheit überhaupt ist ihm sinnliche (dunkel wahrgenommene) Vollkommenheit. Hier wird nun der Begrif der reinen Schönheit von einem (reellen) Zwecke gänzlich abstrahirt, und nur die Form des Gegenstandes, d. h. die Uebereinstimmung des

Mannigfaltigen in demselben zu einer Einheit, überhaupt in Betrachtung gezogen, ohne daß es nöthig sey, daß diese Einheit an sich ein Gegenstand des Gefallens seyn soll. Aus diesem Begrif leitet er alle Regeln der schönen Künste und Wissenschaften her. Wer kann alle die vortrefliche Schriften zählen, welche die Festsetzung dieses Prinzips und seine mannigfaltige Anwendung veranlaßt hat! **Mendelsohn** schrieb: **Briefe über die Empfindungen**, **Lessing** eine **Theorie der äsopischen Fabeln**, **Eberhard** eine **Theorie der Empfindungen** u. s. w. Schriften die den Ruhm der deutschen Philosophie bei der Nachwelt verewigen werden.

Die Philosophie hat ferner gewonnen, seit Leibniz (nicht aber durch ihn) eine ganz neue Art, nehmlich die **kritische Philosophie**. Es verlohnt sich der Mühe, daß ich mich ein wenig dabei aufhalte, und das Verhältniß zwischen dieser und der dogmatischen Leibnizischen **Philosophie** genauer als bisher geschehen ist, anzugeben suche.

Daß unsere Erkenntniß aus zweien einander entgegen gesetzten Operationen besteht, ist keinem Zweifel unterworfen. Dieses war also keine neue Entdeckung der kritischen Philosophie; **Leibniz** wußte es eben so gut. Die **analytische** Erkenntniß hat nach ihm den Satz des Widerspruchs; die **synthetische** den Satz des zureichenden Grundes zum Prinzip. Nur daß Leibniz den Satz des zureichenden Grundes (nach dem Beispiel des **Archimedes** vom Gleichgewicht der Körper) als einen durch Induczion allgemein gemachten Erfahrungssatz annimmt, die kritische Philosophie hingegen seinen Begrif genauer bestimmt, seine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit a priori beweißt, und die Bedingungen seines Gebrauchs fest setzt. Der Grund davon (wenn ich mir schmeicheln darf in den Geist der Leibnizischen Philosophie eingedrungen zu seyn) liegt darin:

Leibniz hält nur dasjenige für reelle Erkenntniß, was durch eine positive Anwendung unseres höhern Erkenntnißvermögens bestimmt wird. Was hingegen durch die Sinne und die Einbildungskraft erhalten wird, ist ihm bloßer Schein und beruhet auf der Einschränkung unsres Erkenntnißvermögens. Nun setzt freilich eine jede Analysis eine Syntesis voraus, ohne welche sie nicht statt finden kann. Da aber eine jede angenommene Syntesis, sie mag in Ansehung unserer noch so nothwendig und allgemeingültig seyn; wie z. B. die Axiomen der Mathematik nicht deswegen an sich (für jedes denkende Wesen überhaupt) nothwendig seyn müssen; (denn sobald man ein Axiom demonstrirt, wird es aus einem synthetischen ein analytischer Satz, auf welche Art die Gränzen der Analysis erweitert und die der Syntesis verengert werden,) so fordert Leibniz (und wie ich dafür halte nicht ohne Grund) als eine regulative Idee zum Vernunftgebrauch eine **unendliche Analysis**. Die syntetische Erkenntniß hingegen ist ihm niemals absolut, sondern bloß **komparativ** nothwendig und allgemeingültig. Er fordert daher, daß man die Axiomen (nach dem Beispiel des **Thales**, **Proclus**, **Apollonius** und **Roberval**) so weit als dieses angehet analytisch demonstriren soll. Die kritische Philosophie hingegen bekümmert sich darum nicht, ob unsere Erkenntniß auf das positive, oder auf die Einschränkung des Erkenntnißvermögens beruhe, sondern nur ob sie für uns nothwendig und allgemein gültig ist? Die Hauptfrage, womit sie sich beschäftigt, ist: wie sind synthetische Sätze a priori möglich, d. h. sie fordert, man soll zu einer jeden syntetischen Erkenntniß ein Prinzip ausfindig machen, das Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, und worauf alle syntetische Erkenntniß, (sowohl wie analytische auf den Satz des Widerspruchs) zurück geführt

werden soll. Sie findet dieses Prinzip in Ansehung der Mathematik, in der Möglichkeit einer Konstrukzion a priori und in Ansehung der Naturwissenschaft in der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und demonstrirt nachher die nothwendigen Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung a priori. Keine Art von Philosophie ist so weit auf die erste Quelle der menschlichen Erkenntniß zurück geführt, und (welches eine Folge davon ist) keine hat so sehr die wissenschaftliche Strenge und vollständige systematische Form erhalten, als die kritische. Aristoteles hatte auch Kategorien; aber sie sind bei ihm nichts anders als die auf ein Gerathewohl zusammen gebrachten allgemeinsten Begriffe alles Denkbaren. Hier werden aus Mangel an einem Prinzip reine Verstandsbegriffe (Substanz) u. s. w. mit reinen Anschauungen (ubi, quando,) die Kategorien mit Bedingungen ihres Gebrauchs zusammen gebracht. Einige sind ganz überflüßig, indem sie sich aus den andern zusammen setzen lassen; (z. B. Kraft) die kritische Philosophie aber ist diesen Mängeln ausgewichen. Eben so spricht Plato zwar von Ideen, aber ich zweifle sehr daran, daß er dieses Wort in dem Sinne genommen hat, in welchem die kritische Philosophie es nimmt. Er zeigt nicht den Ursprung dieser Ideen in unsrer Vernunft. Sie haben bei ihm mehr das Ansehen einer Dichtung, als das Ansehen nothwendiger Prinzipien.

Man hatte immer eine Naturwissenschaft, es fehlte ihr aber an nothwendigen und allgemeingültigen Prinzipien, die ebenfalls die kritische Philosophie ihr erst verschaft hat.

Kurz, man müßte nicht wissen, was rein systematisch denken heist, wenn man ihren Werth verkennen sollte!

Endlich hat die Philosophie seit Leibnizen eine nicht eben neue aber doch immer mißverstandene Art zu philosophiren gewonnenn, nämlich die **skeptische Methode**. Nicht die

mit Recht tadelhafte Art des Skeptizismus, wodurch man selbst die innere Wahrnehmungen, selbst den Satz des Widerspruchs, in Zweifel ziehet, sondern die, die innere Wahrnehmungen als solche, so wie auch den Satz des Widerspruchs als ein **negatives** Kriterium der Denkbarkeit eines Objekts überhaupt zugiebt, hingegen die Beziehung der synthetischen Form des Denkens, auf ein Objekt der Erfahrung und der davon abhangenden Realität derselben an sich bezweifelt.

Niemand, wie ich weis, hat dieses auf eine so vollständige Art dargestellt, als ein gewisser Verfasser, den ich hier aus gewissen Gründen nicht nennen will, da es ohnehin in Ansehung der Wahrheit gleich viel ist, ob der Verfasser bekannt oder unbekannt ist. Ich werde ihn hier selbst redend einführen.

Die dogmatische Metaphysik, sagt er, wider die dogmatische Philosophie, legt den Begrif von einem **Dinge an sich** außer aller Erscheinung zum Grunde. Nun aber ist dieses **Ding an sich** in der That ein **Unding**; denn ein Unding ist ein Etwas (obiectum logicum) wovon man sonst gar kein Merkmal angeben kann. Soll die Metaphysik es doch durch die Merkmale bestimmen, um daraus seine Eigenschaften herzuleiten; so kann sie es nicht anders als durch eine bestimmte Art der **Kombination** von transzendentalen, sich auf ein reelles Objekt überhaupt beziehenden Merkmalen bewerkstelligen: wodurch kann sie aber zeigen, daß diese **Kombination** reel, d. h. nicht nur keinen Widerspruch enthält, sondern auch einem reellen (nicht bloß logischen) **Objekte** zukommen kann, oder muß? Die Seele, sagen die Methaphysiker, ist, als **Ding an sich**, eine Vorstellungskraft, d. h. eine Substanz die als Ursache von Vorstellungen gedacht wird. Was verstehn sie aber unter Sub-

stanz? was unter Ursache? Wenn wir auf den reellen Gebrauch dieser Begriffe sehen, so finden wir, daß Substanz etwas beharrliches (in der Zeit) in Beziehung auf etwas Wechselndes bedeutet; und Ursache ein Etwas, das als Bedingung von dem Daseyn eines andern Etwas gedacht wird. Die Seele, als **Ding an sich** wird nicht in der Zeit vorgestellt, indem, wie die kritische Philosophie gezeiget hat, die Zeit bloß eine Form der Anschauung, nicht aber der Dinge an sich ist; folglich ist der Begriff des Beharrlichen oder der Substanz auf die Seele, so wenig wie auf irgend ein **Ding** an sich, anwendbar. Sollen wir ferner etwas als Bedingung von etwas Anderem erkennen, so müssen wir nicht nur diese beide **Etwas** an sich durch Merkmale, sondern auch das erste **Etwas** noch durch andre Merkmale (durch das **Vorhergehn in der Zeit nach einer Regel**) als **Bedingung** vom Daseyn des andern, erkennen; und da diese Bedingung nicht anders als durch das Vorhergehn in der Zeit nach einer Regel erkannt wird; so kann abermals die Seele, die nicht in der Zeit ist, nicht als Ursache von den Vorstellungen erkannt werden. Der Begrif von Seele, als **Ding an sich**, ist also eine bloße **Kombination zweier transzendentalen Begriffe**, die zwar keinen **Widerspruch** enthält, deren objective **Realität** aber immer in Zweifel gezogen werden kann, und so ist es auch mit allen übrigen Objekten der Methaphysik beschaffen.

Ich habe also so wenig von mir selbst, als **Ding an sich**, als von sonst irgend einem Dinge einen objektiven Begrif. Von den Anschauungen habe ich zwar eine **bestimmte**, auf reelle **Objekte** sich beziehende Erkenntniß. Ob auch eine **absolut** (nicht bloß **hypothetisch**) **nothwendige und allgemeingültige**? ist eine andre Frage.

Wider die kritische Philosophie. Die Hauptfrage der kritischen Philosophie: **Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?** sezt **voraus**, daß wir im **Besitze** synthetischer Sätze a priori (die absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten) sind, und die Frage ist nur, **wie sind sie möglich?** d. h. aus welchem, an sich (in Beziehung auf ein reelles Objekt überhaupt) nothwendigen und allgemein gültigen Princip

läßt ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sich her-
leiten? Die kritische Philosophie beantwortet diese Fra-
ge dadurch, daß sie die Möglichkeit eines reellen (durch
Merkmale erkennbaren) Objekts überhaupt, als Princip
aller synthetischen Sätze festsezt. Das Princip aller syn-
thetischen Sätze der **Mathematik**, ist die **Möglichkeit** ei-
ner **Konstrukzion** a priori. Das Princip aller syntheti-
schen Sätze der **Naturwissenschaft** ist die Möglichkeit der
Erfahrung überhaupt. Die synthetischen Sätze der **Ma-
thematik**, werden bloß darum für nothwendig und allge-
meingültig erkannt, weil ohne sie keine Konstrukzion a prio-
ri, folglich keine Objekte und keine sich auf Objekte beziehen-
de Erkenntniß a priori statt finden könnten. Die syntheti-
sche Sätze der **Naturwissenschaft** sind darum nothwendig
und allgemeingültig, weil ohne sie keine **Erfahrung** d. h.
den **Naturgesezen zu subsumirende Wahrnehmung**
möglich wäre.

Nun sagt mein **skeptischer Freund**: daß die **Mathe-
matik** synthetische Sätze hat, ist außer allen Zweifel, und
mich wundert wie man noch darüber streiten kann? Alle ei-
gentliche Sätze der Mathematik (denn, daß z. B. eine Grö-
ße mit sich selbst gleich ist, oder daß zwei Größen die einer
dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind, und der-
gleichen analytische Sätze, sind nicht der Mathematik ei-
gen, indem **Gleichheit** bei Größen nichts anders als
Einerleiheit ist, folglich diese Sätze nichts mehr sagen,
als ein jedes Ding ist mit sich selbst einerley, zwey Dinge,
die mit einem Dritten einerley sind u. s. w.) sogar alle **Be-
griffe** derselben sind nichts anders als synthetische Sätze.
(Was ist zum Beispiel der Begrif eines Dreiekes anders,
als dieses synthetische Urtheil: Raum kann in drei Linien
eingeschlossen seyn?) Wodurch aber ist die **kritische Philo-
sophie** im Stande zu beweisen, daß wir synthetische **Er-
fahrungssätze** haben? Wird sie, um dieses zu beweisen,
so genannte Erfahrungssätze anführen, z. B. das **Feuer
schmelzt das Wachs** u. d. g. so werde ich mit **D. Hume** sie
für **keine Verstandsurtheile**, sondern bloß für Produkte
der (durch Indukzion zu einem allgemeinen Gesetz der Psy-

chologie erhobenen) Ideen-**Association** erklären, die keine
Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führen, und
also keine **Erfahrungssätze** in dem Sinne der **kritischen
Philosophie** sind. Die kritische Philosophie kann also
hier nichts mehr thun, als zeigen, daß zur **Möglichkeit**
der Erfahrung überhaupt, in dem Sinne worin sie das Wort
Erfahrung nimmt, allgemeine synthetische Grundsätze (z. B.
Alles hat seine Ursachen u. d. g.) und hinwiederum zur Reali-
tät (Beziehung auf ein Objekt) dieser Grundsätze, Erfah-
rung als Factum vorausgesetzt werden müsse. d. h. sie
muß sich im beständigen Zirkel herumdrehen.

Die kritische Philosophie ist zwar im höchsten Grade
systematisch d. h. unter sich zusammenhängend; aber sie
hängt mit nichts Reellem zusammen. Ihre transzenden-
tellen Begriffe und Grundsätze, Kategorien, Ideen, u. s. w.
haben keine Realität. Sie beruft sich in Ansehung des Ur-
sprungs dieser Formen des Denkens im Verstande, so wie in
Ansehung ihrer Vollständigkeit und systematischen Ordnung,
auf die allgemeine Logik. Aber diese muß sich wiederum
in Ansehung der Realität dieser Formen (damit man sie
doch nicht in Verdacht habe, sie wisse selbst nicht, womit sie
sich beschäftigt; auf die **kritische transcendentale Philoso-
phie** berufen. Ich leugne, sagt mein Freund, daß diese
im praktischen Gebrauch sonst so sehr nützliche Aussage: **Feu-
er verzehrt das Holz**, ein **Verstandsurtheil** (das Noth-
wendigkeit und Allgemeingültigkeit hätte,) ist; Mit Recht
kann man nur behaupten: so lange man das Feuer in der
Nähe vom Holze wahrgenommen habe, habe man es so
gefunden; nicht aber, daß es so seyn müsse. Eben so we-
nig als es nothwendig ist, daß die Sonne im Morgen auf-
gehen muß, weil wir es immer so wahrgenommen haben.
Daß der gemeine Mann dieser Aussage die Form eines noth-
wendigen und allgemeingültigen Urtheils giebt, beruht auf
einen **Mangel an philosophischen Kenntnissen** und der
Einsicht in dem Unterschied zwischen einen mit Recht soge-
nannten nothwendigen und allgemeingültigen Urtheil, und
diesem aus einer Täuschung dafür gehaltnen.

Jenes entstehet nicht nach und nach in der Zeit, durch eine subjektive Bedienung, nämlich durch wiederholte Wahrnehmung der Objekte, wie z. B. dieses Urtheil: eine dreiseitige Figur hat drei Winkel, welches hier der Fall nicht ist. Ein Kind, ein Wilder, wird wahrhaftig beim ersten Anblick des Feuers und des Holzes dieses Urtheil nicht fällen: das Feuer verzehrt nothwendig das Holz, sondern erst nachdem dieses von ihm zu wiederholten malen wahrgenommen wird, werden diese Objekte (nach einen durch Induktion allgemein gemachten Gesetz) in seiner Einbildung so verknüpft, daß auf die Vorstellung des Feuers in seinem Gemüthe die Vorstellung des Verbrennens folgt. Frägt die kritische Philosophie: Wo liegt aber der Grund davon, warum wir diese Dinge bis jezt immer so wahrgenommen haben? so kann ich ihr diese Frage mit doppelten Zinsen zurückgeben. Und sie mag alsdenn ihre Kräfte probiren, dieses aus transzendentalen Prinzipien zu erklären. Es giebt also keine besondere Erfahrungssätze, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten. Es giebt also auch keine allgemeine Gesetze der Erfahrung a priori (z. B. Alles hat seine Ursache u. d. g.) indem die kritische Philosophie ihre Realität nicht darthun kann. Die Logik hat sich also von der Philosophie irre führen lassen, wenn sie unter ihre Arten der Urtheile, hypothetische Urtheile rechnet; Lieber Gott! wie kann ihr die Philosophie geben, was sie selbst nicht hat? Sagt man: „die Form der hypothetischen Urtheile ist an sich möglich, wenn auch ihre Realität (Beziehung auf ein Objekt) nicht bewiesen werden kann, folglich braucht die Logik, die bloß von Formen möglicher Urtheile handelt, sich hierinn nicht erst auf die Philosophie zu berufen.„ so frage ich: sind denn bloß diese und keine andere Arten von Urtheilen möglich, warum schränkt sich die Logik bloß auf diese ein? vermuthlich wird man erwidern, „weil wir von keinen andern wissen.„ Freilich jede Täuschung, muß eine Veranlassung haben. Hätte die Einbildungskraft noch andre Wirkungsarten als die Ideen-Association, so würdet ihr gute Gelegenheit gehabt haben, noch andere Kathegorien und Formen der Urtheile nach Belieben zu schmieden. Da nun aber dieses alles am gehörigen Orte weit umständlicher behandelt worden ist, so mag dieses hier zur Darstellung des Geistes des ächten Skeptizismus hinlänglich seyn.

Uebersicht.

Ich habe mich bemühet, die von der Königlichen Academie aufgegebene Frage in ihrer völligen Stärke und ihren ganzen Umfang darzustellen, und ihr, so viel meine Kräfte zureichen, Genüge zu leisten.

Im ersten Abschnitt habe ich 1) durch Beispiele aus den Erfindungen verschiedener Wissenschaften und vorzüglich der Mathematik, gezeigt, daß wir die mehrsten und wichtigsten Erfindungen in Wissenschaften nicht so sehr der Festsezung neuer Prinzipien oder Berichtigung der alten, sondern vielmehr der Einsicht in dem Umfange der Anwendbarkeit dieser Prinzipien und (welches damit nothwendig verknüpft ist) Fassung derselben in ihrer höchsten Allgemeinheit, zu verdanken haben. 2) Daß die formelle Vollkommenheit einer Wissenschaft von der Realität der Prinzipien und ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit abhängt. Das zweyte wird mir, wie ich hoffe, leicht zugegeben werden, weil Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht den Inhalt, sondern die Form (Modalität) der Erkenntniß betrift. Daß aber Realität der Prinzipien zur formellen Vollkommenheit gehören soll, möchte vielleicht befremdend scheinen. Man bedenke aber, daß in der That die Realität der Prinzipien mit ihrer formellen Vollkommenheit aufs genaueste verknüpft ist. Diese bestehet in ihrer Tauglichkeit zu Prinzipien überhaupt, so daß es keine höhere Prinzipien giebt, woraus sie abgeleitet werden konnten. Dieses kann aber nur durch den höchsten Grad ihrer Realität bestimmt werden. Ein Prinzip ist nichts anders als eine allgemeine Erkenntniß, worauf eine jede unter ihr enthaltene besondere Erkenntniß zurück geführt werden muß, wenn sie gegründet seyn soll.

Je allgemeiner also ein Prinzip ist, desto tauglicher ist es auch zu einem Prinzip. Es wird aber um desto allgemeiner, um so viel es reeller ist, d. h. in mehreren Objekten Statt findet. Neutons Weltsystem kann hierinn zur Erläuterung dienen.

Im zweyten Abschnitt suchte ich 1) den Begriff von Philosophie überhaupt festzusetzen. Die Philosophie ist bei mir, diejenige Wissenschaft, deren Gegenstand die Form einer jeden Wissenschaft überhaupt ist. Ich theile ferner die Philosophie, so wie die Mathematik, in eine reine (worinn das Denkvermögen sich selbst, oder seine Formen in Beziehung auf ein Objekt überhaupt zum Gegenstand hat) angewandte (die ein gegebenes Objekt, aber bloß unter formellen Bestimmungen der reinen Philosophie gedacht, zum Gegenstand hat) und praktische Philosophie (die das Objekt, so wie es in der Natur anzutreffen ist, betrachtet, und dasselbe nach praktischen Prinzipien der Indukzion, Analogie, Wahrscheinlichkeit, u. d. gl. bestimmt. Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat in der Mathematik eine Verwechselung einer Konstrukzion *a priori* mit einer empyrischen und in der Philosophie, eine Verwechselung desjenigen, was nicht praktikabel, mit dem was auf keine Weise anwendbar, folglich ohne alle Realität ist, zur Folge.

Im dritten Abschnitt zeigte ich, daß die reine Philosophie schwerlich einen Zuwachs mehr erhalten kann, indem die Logik schon seit Aristoteles (unbeträchtliche Abänderungen abgerechnet) und die Transzendentalphilosophie durch Kant, meiner Meinung nach, vollendet ist. Dahingegen die angewendte und praktische Philosophie allerdings erweitert und vervollkommnet werden können. Erweitert durch den Weg der Indukzion, vervollkommnet durch Subsumtion unter Prinzipien der reinen Philosophie. Ich zeigte auch, warum sie durch dieses letztere Mittel nicht über eine gewisse Gränze erweitert werden kann, weshalb die Mathematik einen beträchtlichen Vorzug vor ihr hat. Endlich zeigte ich auch die Natur der Fikzionen, die als

Mittel zur Erfindung in der Mathematik von großer Wichtigkeit sind, und in der Philosophie es seyn können.

Im vierten Abschnitt suchte ich die Leibnizische Philosophie, nach der Art, wie ich sie gefaßt habe, darzustellen, und zeigte eine Methode an, sich dieselbe so zu denken, daß sie den Einwürfen der Kritik der Vernunft ausweichen könne, dadurch nämlich: daß man Substanzen, Kräfte, u. s. w. wovon Leibniz als von Dingen an sich spricht, bloß als nützliche Fikzionen betrachtet, und daß Leibniz sehr weislich gethan hat, daß er den einmal (freilich aus einer dialektischen Täuschung) angenommenen modum loquendi (weil es in Ansehung der Folgen nichts ändert) beibehielt.

Im fünften Abschnitt zeigte ich die Aehnlichkeit zwischen Leibnitzens und der ältsten Philosophen Denkungsart, und daß die größte Aehnlichkeit zwischen Leibniz und Plato unter den Alten, und zwischen Leibniz und Spinoza unter den Neuern anzutreffen ist. Nur daß Leibniz dieser Philosophie die höchste systematische Form und die größte ihr mögliche Vollkommenheit gegeben hat. Und dieses war der erste Gewinn der Philosophie seit Leibniz. Der zweyte bestehet in der Anwendung, die seine Nachfolger von seinen Prinzipien machten, wodurch Moral, Naturrecht, Aesthetik u. s. w. zu vollkommen systematischen Wissenschaften erhoben worden sind. Ferner hat die Leibnizische Philosophie eine neue und sehr wichtige Art zu philosophiren veranlaßt, nemlich die von Kant erfundene kritische Philosophie und mit unter auch die skeptische Philosophie, die schon D. Hume rege gemacht hat, die aber immer, und noch bis jetzt, selbst von kritischen Philosophen mißverstanden worden ist. Ich zeige, worinn sowohl diese als die kritische Philosophie bestehet, wo sie mit einander Hand in Hand gehen, wo sie sich trennen, und warum? Alle diese Arten zu philosophiren, haben einen guten Grund, keine derselben läßt sich mit einem bloßen non liquet abweisen, nur müssen die Grenzen ihres Gebrauchs nicht überschritten werden.

Die Leibnizische Philosophie hat dadurch, daß man gewisse nothwendige Täuschungen als Realitäten (weil es in Ansehung der Folgen gleich viel ist) betrachtet, den Vorzug der Popularität.

Die kritische hat den Vorzug in Ansehung der Realität der Prinzipien, Strenge der Beweise und der höchsten systematischen Ordnung.

Die skeptische endlich, wie ich sie vorgestellt, hat diesen Vorzug, daß sie nach Art der alten Akademiker, alle Arten zu philosophiren prüft, einer jeden Gerechtigkeit wiederfahren läßt, aber keiner derselben besonders anhängt. Sie ist im praktischen dogmatisch, ja sie ahndet sogar die Wahrheit auf die Seite der dogmatischen Philosophie, obschon diese, wie die Lage der Sachen nun ist, die Bestürmung der kritischen Philosophie (die aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihre Waffen holt und keinesweges nach Willkühr schmiedet) kaum mehr aushalten kann, so daß man ihr mit dem Horaz zurufen kann: O! Navis &c. Die skeptische Philosophie nimmt übrigens, wie billig, die Parthey der kritischen (wegen ihrer inneren Vollkommenheit) gegen die dogmatistische. Sie nimmt auch die Parthey der empyrischen Philosophie (versteht sich nach Bakons Art) wegen ihrer ungemeinen Fruchtbarkeit, gegen die razionelle. Sie ängstigt aber selbst die kritische Philosophie mit der unbeantwortlichen Frage quid facti? deren Bedeutung ich im vorhergehenden schon entwickelt habe, und macht ihr dadurch einen jeden Fußbreit Boden in dieser Welt, worinn wir einmal sind, streitig.

Die kritische und skeptische Philosophie stehen ohngefähr in eben dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Prinzipien beunruhigen); du aber (Schlange) wirst ihn an der Ferse beissen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine nothwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben).

Quid facti?



